TANTRA

JEŚLI MÓWISZ: „TANTRA...”

tłumaczenie i opracowanie

Waldemar Lis

JEŚLI MÓWISZ: „TANTRA…"

źródło:

Tantra (Overview) Shaman Hatley

Istnieje pewna narracja, którą być może miło jest posłuchać gdzieś przy kawie, że np. buddyjska tantra, pochodzi od (w domyśle — pomijając wszystkie inne odniesienia, przypisując temu „autoryzację" jako jedynemu źródłu) Buddy Siakjamuniego, który nauk tego typu udzielał Indrabodhiemu, królowi półlegendarnej krainy Oddijana. Możliwe, że takie podejście do tematu jest związane z jakimś zamierzonym public relations wielu późniejszych buddyjskich tradycji, jednak można włożyć to w zakres mitycznych opowieści z mchu i paproci.
Dlaczego?
Przyglądnijmy się zbadanemu zarysowi rozwoju tantr, jaki współczesna nauka poczyniła do dnia dzisiejszego.

Zbyt dużą ingerencję w tekst z mojej strony, oznaczyłem kolorem szarym.

Waldemar Lis

WSTĘP

Tantra lub tantryzm jest historycznie wpływowym i szeroko niezrozumianym wymiarem hinduizmu.
Dotyczy to również buddyzmu, zarówno z południowej Azji, jak i poza nią. Praktyki tantryczne kwitły również w dżinizmie, a nawet miały wpływ na indyjski sufizm. Chociaż niniejszy artykuł jest opracowany na podstawie hinduistycznej tradycji tantrycznej, tantra nie może zostać w pełni zrozumiana w oderwaniu od całej reszty, ponieważ historycznie tantra przekraczała religijne granice. Co więcej, określenie „tantra hinduistyczna” jest przynajmniej częściowo mylące: w okresie ich największych wpływów, tantryczne formy siwaizmu i wisznuizmu były uważane przez ortodoksyjną vaidikę (*vaidika* – czyli „w oparciu o nie znajomość Wed”) za heterodoksję (*vedabāhya* - niewierzący, sceptyk, będący „poza Wedami” - https://www.wisdomlib.org/definition/vedabahya), podobnie jak buddyzm i dżinizm. A jeśli formalne uznanie Wed, jakkolwiek nominalne, definiowało granice hinduizmu, to wczesne siwaistyczne i wisznuickie tantryczne tradycje niekoniecznie byłyby uważane za hinduistyczne.

Tantra, choć ma wczesne korzenie i szerokie wpływy, jest przede wszystkim kojarzona z gatunkiem duchowej literatury rozpoznanym już jako *tantry*, które na Półwyspie Indyjskim pojawiają się w okresie po dynastii Guptów lub we wczesnym średniowieczu, od V lub VI wieku n.e. Inicjacyjne tradycje religijne skupione wokół rytuałów i doktryn tantr rozkwitały na całym subkontynencie i w krajach pozostających pod ich wpływem, zwłaszcza do XII wieku n.e., a niektóre z nich pozostają żywymi tradycjami do dziś. Paradoksalnie, tradycje tantryczne nie zawsze są za takie uznawane, ponieważ ich sukces był taki, że granice między ortodoksją/ortopraksją a tantrą z czasem się zacierały, zwłaszcza w samym rytuale. Co istotne, kategoria „Tantra…” w okresie kolonialnym nabrała niesławy, kojarząc się z odrealnionymi przesądami, czarną magią i/lub

zdeprawowaną seksualnością.[1] Tantryczne tradycje zostały bardziej przychylnie ocenione we współczesnym świecie, a fala nowych badań pozwala na znacznie bogatsze zrozumienie tantr i ich historycznych kontekstów, niż było to możliwe wcześniej.[2] Najbardziej aktualnym i wyczerpującym wprowadzeniem do tego tematu jest książka André Padoux's *The Hindu Tantric World: An Overview*. [3]

Tantry, tantra i tantryzm: problem definicji

Nie ma zgody co do samej definicji „tantry", podobnie jak jej granic. Sednem tego problemu jest fakt, że *tantra*, jako abstrakcyjny rzeczownik oznaczający religię, praktyki duchowe lub filozofię, wydaje się nie mieć przednowoczesnego precedensu. Jest to, innymi słowy, współczesna kategoria etyczna. W przednowoczesnym użyciu sanskryckie słowo *tantra* oznacza przede wszystkim gatunek pisma objawionego. Nie nazywając siebie „Tantrami …", religie, które traktowały tantry z poziomu autorytetu związanego ze świętymi pismami z pewnością miały nazwy własne, na przykład: siwaistyczna mantramarga („Ściezka Mantry"), buddyjska mantrajana („Pojazd Mantry") lub wdżrajana („Adamantowy Pojazd") i wisznuicka pańćaratra (Vaiṣṇava Pāñcarātra). Zatem zasadnie można sprzeciwiać się używaniu „tantry" jako abstrakcyjnego rzeczownika. Szczególnie niesatysfakcjonującą alternatywą jest neologizm „tantryzm". Użycie opisowego przymiotnika „tantryczny" jest znacznie mniej problematyczne, ponieważ pochodzi on od sanskryckiego słowa *tāntrika* (तांत्रिक), czyli „oparte na tantrach", lub „to co jest zgodne z doktryną nauczaną w tantrach", jak i „biegły w tantrach". Dlatego też ostatnie badania skłaniają się ku wyrażeniu takiemu jak np. „tantryczny siwaizm" zamiast „Siwa Tantra" i problematycznego (co by tu nie powiedzieć jako

nieeleganckiego) „siwaickiego tantryzmu”, a także, aby unikać ujednolicania kategorii „Tantra” lub „tantryzm”. Innym trendem, obecnym szczególnie wśród buddologów, jest używanie angielskiego terminu „ezoteryczny” zamiast po prostu „tantryczny”. Niezależnie od preferencji terminologicznych, należy pamiętać, że tantryczne systemy religijne były zróżnicowane, a granice między nimi a bardziej mainstreamowymi tradycjami głównego nurtu bardzo się różniły. Bardzo.

Co zatem charakteryzuje tantry i tantryczne tradycje, odróżniając je od innych indyjskich systemów religijnych? Etymologie związane z tradycjami (*nirukti*) podkreślają np. moc tantrycznych mantr do osiągania duchowego wyzwolenia (*mukti*, *mokṣa*) a także nadprzyrodzonych mocy (*siddhi*) i przyjemności (*bhoga*). Współczesna nauka posiada teraz tendencję podejścia do problemu definicyjnego poprzez wieloaspektową lub wieloczynnikową klasyfikację, identyfikując wspólne kluczowe cechy tantrycznych tradycji, a nie jedną zasadniczą definiującą właściwość.[4] Jedna z najwcześniejszych tego typu prób nakreśla osiemnaście „elementów składowych tantryzmu”, które „w żadnym wypadku nie muszą być obecne w całości w tantrycznym tekście” [5, 7–9]. Ta obszerna lista uwydatnia wiele ważnych cech hinduskich tantrycznych tradycji, takich jak centralne znaczenie inicjacji, guru i tajemnicy; istnienie paradygmatu rytuału tantrycznego odmiennego od wedyjskiego; formy jogi obejmujące ezoteryczną fizjologię, manipulującą cielesnymi energiami i wizualizację bóstwa; rytualne zastosowanie tantrycznych mantr (odmiennych od wedyjskich), geometryczne diagramy (*maṇḍala*), i rytualne gesty (*mudrā*); złożone teorie mantr i świętego dźwięku; oraz charakterystyczne nastawienie tak na naturę duchowej praktyki (*sādhana*) jak i na wyzwolenie. Podobne wysiłki definicyjne zaowocowały na przykład opisami ośmiu „znaczących cech tantrycznego buddyzmu”; [6: 197-202] dwunastoma „cechami, które charakteryzują ducha buddyjskiej myśli tantrycznej”; [7: 4-5] oraz, w przypadku Douglasa Brooksa, szczegółową, politetyczną definicję

„hinduistycznego tantryzmu" [8: 52–72]. Nie trzeba dodawać, że takie definicje zwykle się różnią i dają szerokie pole do rozbieżności względem zidentyfikowanych właściwości oraz ich względnej ważności. Co więcej, można wykazać, że definicje, które w niektórych przypadkach pretendują do szerszego zastosowania, wyłaniają się z węższych kontekstów i je odzwierciedlają. Na przykład, dziesięć kryteriów definiujących, jakie podaje Brooks, uprzywilejowuje tradycje śaktyjskie w ich późnośredniowiecznych, ortodoksyjnych bramińskich odmianach — w szczególności śriwidję (Śrīvidyā). Co więcej, na liście Brooksa nieobecne jest co najmniej jedno ważne kryterium: ontologiczna tożsamość mantr i bóstw, co z pewnością jest cechą definiującą siwaistyczną „Ścieżkę Mantr" (*mantramārga*). Względem kategorii tantry, biorąc pod uwagę te ograniczenia niektórzy uczeni unikają podejścia wieloaspektowego, proponując definicje redukcjonistyczne.[9: 7-9] Inni starają się pogodzić podejście esencjalistyczne i podejście wieloaspektowe. W szczególności Ronald Davidson, opierając się na spostrzeżeniach kognitywistyki na temat ról metafor w tworzeniu kategorii, proponuje zdefiniować buddyzm ezoteryczny (tj. tantryczny) poprzez zidentyfikowanie jego centralnej „metafory podtrzymującej" – czyli metafory praktykującego, zakładającej „boską legitymizację", tj. ścieżkę praktykującego będącą zbliżoną do ścieżki króla na jego drodze do stawania się władcą lub uniwersalnym monarchą (*cakravartin* - https://www.wisdomlib.org/definition/cakravartin#mahayana) – w sposób, który spełnia również wymogi „konstrukcji kategorii wieloaspektowej (lub pakietu cech)". Według Davidsona, „centralną i definiującą metaforą dojrzałego ezoterycznego buddyzmu jest metafora osoby przyjmującej królewską władzę i sprawującej panowanie."[10: 118–23] Gavin Flood potwierdza podejście Davidsona, jednak oferuje alternatywną i moim zdaniem mającą szersze zastosowanie, – metaforę *przebóstwienia* praktykującego.[11: 9–12] Jeszcze innym jest podejście, inspirowane

poststrukturalizmem, podkreślające warunkowy, dialektycznie skonstruowany charakter kategorii: Donald Lopez zwraca uwagę na to, w jaki sposób „tantra” nabiera znaczenia w różnych dyskursywnych kontekstach w jej opozycji do innych kategorii, czyli np. względem sutr z „oryginalnego buddyzmu” itp. [12: 83–104] Jest to przydatne, zwłaszcza że w kontekście hinduistycznym kategorie *tantra* czy *tāntrika* (termin *tāntrika* - https://www.wisdomlib.org/definition/tantrika#language) często nabierają znaczenia przeciwstawnego do Wed i czegoś/kogoś niezgodnego z Wedami (*vaidika* - https://www.wisdomlib.org/definition/vaidika#language). Idąc dalej, Hugh Urban twierdzi, że Tantra jest „konstrukcją społeczną, kategorią, która w żaden sposób nie jest stabilna ani stała” - kategorią, która „rodzi się w wyniku twórczej interakcji między wyobraźnią naukowca a przedmiotem badań”.[1: 271–72] Podczas gdy to dyskursywno-analityczne podejście prowadzi do ważnych spostrzeżeń, podejścia filologiczne i historyczne mogą mieć więcej do zaoferowania w dziedzinie, w której tak duża część pierwotnych źródeł wciąż czeka na poważne badania.

Korzenie i wczesna historia tantrycznego siwaizmu

Tantryczne formy siwaizmu — ważnej gałęzi tego, co obecnie nazywamy hinduizmem — uwidaczniają się około VI wieku n.e. Choć mają one złożone korzenie, wywodzą się najbardziej bezpośrednio z paszupatyzmu wraz z innymi blisko spokrewnionymi ascetycznymi zakonami Siwy, znanymi zbiorczo jako atimarga (atimārga - https://www.wisdomlib.org/definition/atimarga), czyli „Zewnętrzna Ścieżka”. Znaczna część naszej wiedzy o początkowym okresie tantrycznego siwaizmu pochodzi z

dzieła *Niśvāsatattvasaṃhitā*, które ma bliskie związki z atimargą. Są one nazywane Zewnętrzną Ścieżką jak i Ścieżką Mantr (mantramārga). Pierwsza dostępna jest tylko dla ascetów, druga jest otwarta zarówno dla ascetów, jak i dla domowników – „gospodarzy” (*gṛhastha*). Istnieje również różnica celów. Atimarga jest przypisana wyłącznie dla zbawienia, podczas gdy mantramarga obiecuje to, jak i tym, którzy tego pragną, osiągnięcie nadprzyrodzonych mocy (*siddhi*) i doświadczanie nadprzyrodzonych przyjemności w wybranych przez siebie światach (*bhoga*). Jego redaktorzy umieszczają najstarszą część tekstu w połowie od V do początku VI wieku.[13: 30–73] Jednak w stosunkowo krótkim czasie tantryczny siwaizm, a raczej mantramarga, staje się integralną częścią religijnego krajobrazu wczesnośredniowiecznej południowej i południowo-wschodniej Azji, a zapisy o królewskich inicjacjach pojawiają się już w drugiej połowie VII wieku. Siwaizm - w tym czasie, jeśli nie szczególnie, to jego tantryczne odmiany - staje się tak znaczący, że Alexis Sanderson określa wczesne średniowiecze jako „epoka Siwy”.[14]

Tantryczne relacje Siwy o objawieniu zakładają, że pisma święte emanują z pięciu twarzy najwyższego bóstwa, Siwy, w „strumieniach” lub „prądach” (*srotas*). Dwa z nich odpowiadają podstawowym historycznym podziałom siwaizmu mantramargi. Pierwszym i prawdopodobnie najbardziej starożytnym jest *śajwasiddhanta* (*Śaiva siddhānta*), dla której teksty zwane tantrami siddhanta (*Siddhāntatantra*) stanowią główne autorytety pism świętych. Drugi i bardziej zróżnicowany „nurt Bhajrawy” (*bhairavasrota*) obejmuje kulty Bhajrawy–Siwy, w jego groźnym aspekcie, noszącego czaszki ascety (*kapālin*) — i związanego z różnymi boginiami. Źródłowe pisma dla tych kultów w ich wczesnych formach są nazywane tantrami Bhajrawy (*Bhairavatantra*). To właśnie z tego nurtu wyłoniły się systemy tantryczne kaula. Chociaż należy do tantrycznego siwaizmu, znaczna część tej literatury to „Śakti” (Śākta - https://www.wisdomlib.org/definition/shakta#shaktism), z

założeniem że najwyższa bogini – Paraśakti, (Parāśakti - https://www.wisdomlib.org/definition/parashakti#shaktism), „najwyższa kobieca moc” - zajmuje pozycję kultu i/lub prymat teologiczny. Pozostałe trzy strumienie są ważne historycznie, jednak słabo zachowane, czyli: kult sióstr (*bhaginī*) z Tumburu (Siwa jako niebiański muzyk) co jest nauczane w *tantrach* Vāma (Vāmatantra - *vāmasrotas*) (lub *tantrach* Ścieżki Lewostronnej), oraz tantry Bhūta i tantry Gāruḍa zorientowane na magii apotropaicznej (lub ochronnej) i/lub leczniczej.

Śajwasiddhanta

Śajwasiddhanta jest tak nazywana ze względu na posiadanie tantr siddhanta (czyli inaczej *Siddhāntatantra*) jako głównych pism, reprezentując historyczny nurt związany z mantramargą. Wczesne tantry siddhanta ustanowiły podstawowe rytualne formy i doktryny, które są kontynuowane lub ulegają dalszym wpływom w wielu innych tantrycznych tradycjach. W kategoriach kultowych, tantry siddhanta skupiają się na pokojowym, pięcioramiennym bóstwie Sadasiwa (Sadāśiva - https://www.wisdomlib.org/definition/sadashiva#shaivism), „Wiecznie (*sadā*) Pomyślnym (*śiva*)” – którego ciało składa się z pięciu mantr brahmy, które również odpowiadają jego pięciu twarzom. Na początku drugiego tysiąclecia ta tradycja rozwinęła obszerny kanon i bogatą egzegetyczną literaturę będąc wpływową na całym subkontynencie, a także w południowo-wschodniej Azji, od Kaszmiru po Indonezję. Nauki śajwasiddhanty są zachowane w literaturze języka starojawajskiego *Tutur* lub *Tattwa*.[16] Dziś śajwasiddhanta jest jednak niemal wyłącznie związana z południowymi Indiami, zwłaszcza z obszarem Tamilnadu, gdzie nadal istnieje bogata i żywa tradycja tego nurtu. Chociaż jest to nadal ciągłą tradycją, warto rozróżnić południowoindyjską

śajwasiddhantę od tej wczesnej śajwasiddhanty tj. sprzed XII wieku, ponieważ różnią się one w sposób zasadniczy.

Wczesne tantry siddhanta, z których wiele przetrwało, a kilka z nich zostało opublikowanych z tłumaczeniami na język angielski lub francuski, objaśniają różnorodne tematy. Na przykład piętnaście rozdziałów *Parākhyatantra*, traktuje o takich tematach jak natura i wzajemne powiązania duszy, ciała i „Pana"; objawienia pism świętych, stworzenie wszechświata i kosmografia; mantra i język; dyscypliny jogi; rytuały inicjacyjne; oraz natura i realizacja duchowego wyzwolenia.[17: lxiii–lxxiii] Chociaż najwcześniejsze źródła nie były początkowo zorganizowane w ten sposób, śajwasiddhanta jest konwencjonalnie uważana za składającą się z czterech części (*pāda*), tj.:
doktrynę (*jñāna*),
medytację (*yoga*),
rytuał (*kriyā*)
i opis zachowań związanych z praktyką przestrzegania ascetycznych „ślubowań" (*caryā*).
Wśród ważnych zachowanych wczesnych (przed IX w.) źródeł znajdują się: *Niśvāsatattvasaṃhitā*, liczne reedycje *Kālottara*, *Rauravasūtrasaṃgraha*, *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha*, *Kiraṇa*, *Mataṅgapārameśvara*, oraz *Mṛgendra*. *Mṛgendra* jest być może najbardziej uczonym z nich, zbliżając się pod względem charakteru do dzieł egzegetycznych takich autorów jak Sadyojyotis pod względem doktrynalnego wyrafinowania. W przeciwieństwie, wcześniejsze dzieła, takie jak *Sārdhatriśati Kālottara* zostały napisane w stosunkowo rustykalnym sanskrycie, dotycząc głównie praktyki i brakuje w niektórych z nich tego, co stało się głównymi doktrynami śajwasiddhanty.

Wbrew poglądowi, że „Tantra" jest prywatna, ezoteryczna i antynomiczna, dawne podręczniki rytuałów (*paddhati*) skompilowane przez egzegetów śajwasiddhanty a także wiele innych dowodów, malują obraz zinstytucjonalizowanej religii z silnym wymiarem

społecznym. Podczas gdy wczesne tantry wyjaśniają głównie praktyki, które mają przynieść korzyść indywidualnemu praktykującemu, śajwasiddhanta rozwinęła rytuały odprawiane przez oficjantów na rzecz patronów, poczynając od królewskiej konsekracji po rytuały dla publicznych świątyń. Guru Siwy przewodzili niekiedy dużym i dobrze wyposażonym klasztorom i odgrywali ważne role na królewskich dworach. Cały gatunek pism świętych, zwany *Pratiṣṭhātantra* (*Pratiṣṭhātantra* - https://www.wisdomlib.org/definition/pratishthatantra), poświęcony był budowie świątyń, ikonografii i konsekracji religijnych obrazów. Ta instytucjonalizacja i integracja z religijną, polityczną i gospodarczą tkanką wczesnośredniowiecznych Indii była prawdopodobnie czynnikiem zwiększającym zgodność śajwasiddhanty z ortodoksyjnymi wartościami społecznymi.[14:252–303] Jeżeli Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, piszący w dziesięciowiecznym Kaszmirze, wydaje się podtrzymywać bramińskie normy dotyczące kast i płci, to taka ortodoksja jest znacznie wzmocniona w późnośredniowiecznych Indiach Południowych, gdzie tamilska śajwasiddhanta również posiada dziedziczne bramińskie kapłaństwo. Sytuacja ta zaciemnia fakt, że wczesne tradycje radykalnie zrywały z wartościami kojarzonymi z tym, co jest przepisane w Wedach, oferując tantryczną inicjację tym, którzy się do niej kwalifikują, bez względu na kastę czy płeć.

Wczesna śajwasiddhanta rozwinęła wpływową szkołę filozoficzną. Po raz pierwszy skrystalizowana w świętych tekstach doktryna Siwy, takich jak *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha*, została usystematyzowana przede wszystkim przez Sadyojyotisa (ok. 675-725 n.e.)[18], kaszmirskiego Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha z X wieku i południowoindyjskich uczonych z początku drugiego tysiąclecia, takich jak Aghoraśiva. „Klasyczna" śajwasiddhanta rozwijała dualistyczną ontologię opartą na fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy Siwą (*pati*, tj. „Panem"),

„związaną duszą” (*paśu*)
i materią (*pāśa*, „kajdany”).
Prawdziwą naturą duszy jest *śivatva*, wszechwiedzący, wyzwolony stan Siwy. Aby to odzyskać..., czyli osiągnąć wyzwolenie – wymaga to przede wszystkim łaski Pana w postaci tantrycznej inicjacji (*dīkṣā*). Charakterystycznym dla śajwasiddhanty jest nacisk na materialną naturę pierwotnej nieczystości (*mala*), która więzi duszę, jednak może zostać zniszczona przez moc rytuału. Śajwasiddhanta dzieli z innymi gałęziami tantrycznego siwaizmu charakterystyczną kosmologię związaną z koncepcjami emanacjonizmu.
Opierając się na teorii sankhja (sāṃkhya - https://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya) dwudziestu pięciu ontycznych lub ewolucyjnych zasad - tattw (*tattva* - https://www.wisdomlib.org/definition/tattva#shaivism), siwaici rozszerzają tę klasyfikację, dochodząc do trzydziestu sześciu tattw, dzieląc je na stworzony, „nieczysty” wszechświat i wyższy, „czysty” wszechświat, poza sferą materialnej zasady (przy okazji: „nieczysty” aspekt: māyā – jest zasadą ograniczającą Boskość. Maja nakłada ograniczenia na nieskończoność doświadczania Siwy przez indywidualną duszę, tak że indywidualna dusza zapomina o swoim związku z Siwą i myśli, że ona (dusza) i inne odległe byty lub przedmioty różnią się od Siwy - https://www.wisdomlib.org/definition/maya#shaivism).
Czysty wszechświat składa się z:
tattw Paramasiwy (Paramaśiva - https://www.wisdomlib.org/definition/paramashiva) całkowicie transcendentnego najwyższego bóstwa;
z Śakti, jako najwyższej twórczej zasady lub energii;
z Sadasiwy (*sadaśiva*) czyli subtelnego, świetlistego absolutu, najwyższej manifestacji Siwy;
z Iśwary (*iśvara*), czyli Boga w jego immanentnym aspekcie, oraz ze *śuddhavidyā*, subtelnej materialnej zasady czystego wszechświata.
Poniżej nich znajdują się pozostałe zasady takie jak maja (*māyā*), czas (*kāla*) czy przeznaczenie (*niyati*), a następnie

tattwy Sāṃkhya, poczynając od duszy – nazywanej purusza (*puruṣa*).[19: xxxiv–xxxviii]
Egzegeci Siwy stworzyli rygorystyczne i uczone ekspozycje swoich doktryn, włączając w to krytykę różnych szkół między innymi siwaizmu atimarga, buddyzmu czy wedanty. Ostatnie badania uczyniły wiele, by podkreślić wkład śajwasiddhanty w indyjską filozofię.[20; 21]

Śajwasiddhanta rozwinęła się znacznie w Tamilnadu. Południowoindyjscy teologowie z połowy drugiego tysiąclecia odeszli od poglądów swoich poprzedników, rozwijając niedualizm oparty na Wedach, który jest w rzeczywistości nową, świadomie zgodną z Wedami szkołą [22: 38-4]. Znacznie rozbudowany został także piśmienniczy kanon Siwy, a w jego skład weszły tzw. „Południowoindyjskie Agamy Świątyni Siwy".[23: 128] Pisma te, nieobecne we wczesnych manuskryptach ani nie cytowane przez egzegetów pierwszego tysiąclecia, wyróżniają się tym, że koncentrują się na świątynnych rytuałach i publicznych festiwalach (*utsava*). Tytuły świątynnych agam są wzorowane na tytułach zaginionych tekstów wymienianych w autorytatywnych opracowaniach z wczesnego kanonu śajwasiddhanty. Najwcześniejszą (ok. XIII w.) i najbardziej wpływową spośród świątynnych agam jest *Kāmika*, czego kosmologia i rytuał są żywo przedstawione w książce Richarda Davisa *Ritual in an Oscillating Universe*: *Worshipping Śiva in Medieval India.*[24] Ta południowoindyjska tradycja, którą współcześni autorzy mają zazwyczaj na myśli, mówiąc śajwasiddhanta, czerpie również z bogactwa literatury *bhakti* tamilskiego siwaizmu.

Kult Bhajrawy i bogiń

Kultowa i skryptowa różnorodność charakteryzowała mantramargę na wczesnym etapie jej historii, być może już w szóstym wieku. Tantry Bhajrawy, objawienia związane z gniewnym południowym lub prawym obliczem Sadasiwy,

rywalizują z tantrami siddhanta pod względem znaczenia historycznego. Ten strumień pism świętych powiązany jest z bóstwem Bhajrawą „Strasznym” lub „Przerażającym” (Bhairava) i z różnymi boginiami, takimi jak Cāmuṇḍā oraz innymi matrykami (*mātṛ*), czyli awatarami bogini Bhajrawi (Bhairavī „brutalnej i strasznej Bogini”), lub Kali (Kālī). Ważny historycznie był również kult Tumburu-Bhajrawy i jego czterech sióstr (*bhaginī*) co było nauczane w nurcie *tantr Vāma* (*Vāmatantra*). Tylko jedna z nich, tantra Vīṇāśikhā (*Vīṇāśikhātantra*), wydała się przetrwać, jednak tradycja ta była wpływowa co najmniej do VIII wieku.[25: 33–38] Rytualny świat tantr Bhajrawy dogłębnie odbiega od głównego nurtu śajwasiddhanty, faworyzując pozaświatowe i antynomiczne elementy ascetyzmu atimargi. Skupiony wokół bóstw, których ikonografia łączy obrazy śmierci, mocy i erotyzmu, rytuał tantr Bhajrawy wykorzystuje konwencjonalnie nieczyste przedmioty, takie jak ludzkie czaszki oraz ofiary z alkoholu i mięsa. Ta literatura obfituje w praktyki mantryczne mające na celu osiągnięcie nadprzyrodzonej mocy (*siddhi*) i wszelkiego rodzaju pragmatycznej magii. Same tantry Bhajrawy są zróżnicowane, dzieląc się na dwa nurty: mantrapīṭha oraz vidyāpīṭha. W tej drugiej grupie kult koncentruje się na boginiach-*vidyā*, w znaczeniu „żeńskich bóstw mantrycznych” – bardziej niż na formach męskiego aspektu Bhajrawy. Ogólnie te dwie podstawowe odmiany czyli: tantry mantrapīṭha i vidyāpīṭha, różnią się tym, czy ich panteony składają się głównie z *mantr*, tj. męskich bóstw-mantry – czy z *vidya*: czyli „wiedzy”, które są żeńskimi bóstwami-mantrami (Sanderson 1988, 668–671; 2001, 19–20). Fundamentalną częścią mantrapīṭha jest dzieło *Svacchanda* lub *Svacchandalalitabhairava*, którego doktryna i rytuał są stosunkowo bliskie wczesnym tantrom siddhanta. Z drugiej strony, wczesne *tantry* vidyāpīṭha, określają radykalnie antynomiczne praktyki, w tym rytualny stosunek płciowy, rytuały kontrolowania niebezpiecznych duchów i wszelkie tantryczne czary. Podobnie jak w przypadku atimargi kapalików (kāpālika) zwanych „nosicielami czaszek”,

preferowanym miejscem rytuału jest miejsce kremacji (*śmaśāna*). Główne gałęzie vidyāpīṭha to m.in. kult Caṇḍā Kāpālinī („Ponurego Nosiciela Czaszki”) nauczany w *Brahmayāmala* lub *Picumata* (ok. VII-VIII wieku), *tantry* trika (czyli kult bogiń Parā, Aparā, oraz Parāparā), a szczególnie *Siddhayogeśvarīmata* i *Tantrasadbhāva*; oraz *tantry* Krama (kultu Kali), takich jak *Kramasadbhāva* i *Jayadrathayāmala*. Źródła te kładą duży nacisk na *joginie*: różnorodne, dzikie, często teriantropiczne latające boginie, z którymi praktykujący szukali wizjonerskich, transakcyjnych spotkań. [15] Źródła i kulty vidyāpīṭha mają godne uwagi paralele do wczesnych buddyjskich *tantr Jogini* z nurtu Wadżrajany, zwłaszcza względem tantry Czakrasamwary, gdzie Alexis Sanderson przedstawia przekonujące argumenty na rzecz wszechobecnego wpływu Siwy na tę tantrę. [14] Siwaizm kaula poświadczony w IX wieku, odchodzi od vidyāpīṭha poprzez odrzucenie emblematów i rytuałów związanych z pochówkiem oraz złagodzenie poszukiwań okultystycznych mocy, tak charakterystycznych dla wielu praktyk vidyāpīṭha. Zachowując ciągłość z kultami vidyāpīṭha, kaulowie rozwinęli uproszczony paradygmat rytuału zarówno dla inicjacji, jak i codziennych obrzędów, kładąc większy nacisk na ekstatyczną gnozę i wewnętrzne praktyki jogi. [14] Reforma kaula związana jest z legendarnym guru Macchandą lub Matsjendranathem, który pojawia się również wśród „świętych” siddhów buddyzmu Wadżrajany i jest jednym z legendarnych guru sekty Natha Sampradaya (Nātha). *Tantry* kaula przedstawiają się jako wyższy, ukryty strumień objawienia poza pięcioma głównymi nurtami świętych pism. Nurt kaula został podzielony na cztery główne tradycje (*āmnāya*) o różnych kultowych orientacjach: kaula, trika i krama oraz kultów bogini z kifozą o imieniu Kubdźiki (Kubjikā) oraz pięknej Tripurasundarī.[15: 679–90] Pod koniec IX wieku w Kaszmirze pojawia się szkoła niedualistycznej filozofii Siwy, z korzeniami pism osadzonych w nurtach kaula, krama i trika, powszechnie określana jako „kaszmirski siwaizm”, jednak różni się ona pod wieloma względami od niedualnej wedanty ze strony

indyjskiego mędrca Śankary (https://pl.wikipedia.org/wiki/Adi_%C5%9Aankara). Tradycja ta została zapoczątkowana przez Sutry Siwy (*Śivasūtra*) lub analogicznie Sutry Spanda (Spandasutra) Vasugupty, których nauki stanowią podstawę „Doktryny Wibracji" (*Spanda*). Podkreśla to dynamiczną, twórczą naturę wszechobejmującej, całkowicie autonomicznej świadomości, jaką jest Siwa. Późniejsi nauczyciele udoskonalają tę koncepcję, uznając, że świadomość ma podwójną naturę tj.: *prakāśa* (https://www.wisdomlib.org/definition/prakasha#shaivism), czyli świetlistość,
i *vimarśa* (https://www.wisdomlib.org/definition/vimarsha#shaivism), czyki świadomość „odbijającą". Kolejni autorzy z X-XI wieku przedstawiali niedualną doktrynę Siwy w rygorystycznych filozoficznych terminach. Niedualiści krytykowali rytualizm egzegetów śajwasiddhanty, podkreślając zamiast tego wyzwalającą moc gnozy, czyli „rozpoznania" (*pratyabhijñā* -) swojej podstawowej natury jako Siwy. Ta szkoła jest więc nazywana pratjabhidżnia (Pratyabhijñā), „Doktryną Rozpoznania", sformułowaną przez Utpaladevę (połowa X wieku). Podobnie jak im współcześni z śajwasiddhanty, niedualiści głęboko zajmowali się poglądami innych szkół indyjskiej myśli. Buddyjska jogaczara spotkała się ze szczególnie wnikliwą krytyką, chociaż ta forma buddyjskiego idealizmu ma wiele wspólnego z niedualną myślą Siwy, a nawet ma na nią bezpośredni wpływ.[26] Najwybitniejszym zwolennikiem niedualnego siwaizmu był Abhinawagupta (Abhinavagupta ok. 975-1025), kaszmirski erudyta który oprócz swojego znaczącego wkładu jako egzegeta i filozof Siwy, napisał ważne dzieło w dziedzinie estetyki *Abhinavabhāratī*, będące komentarzem do *Natjaśastry* (*Nāṭyaśāstra,* sanskrycki traktat o sztukach scenicznych). Jego magnum opus, *Tantrāloka* („Światło Tantr"), dokonuje wirtuozerskiej syntezy rytuału niedualnej estetyki i filozofii Siwy.

Tradycje kaula rozwijały się w nowych kierunkach w drugim tysiącleciu, niektóre z nich popadając w zapomnienie, podczas gdy inne rozkwitały, takie jak śriwidja (śrīvidyā - dosłownie „*vidyā*” oznacza uczenie się; pochodzi od słowa głównego „*vid*” - wiedzieć. „Śri” oznacza dobrobyt, pomyślność, boskość.) — kultu kaula bogini Kāmeśvarī (lub „kochanka namiętności” - https://www.wisdomlib.org/definition/kameshvari) lub Tripurasundarī (https://www.wisdomlib.org/definition/tripurasundari). Mając skromne początki w tradycji magii miłosnej, śriwidja wciela doktryny niedualnego siwaizmu poprzez egzegetyczne dzieła autorstwa Jayaratha (Jayaratha - https://www.wisdomlib.org/definition/jayaratha) (XII wiek) i Amṛtānanda (Amṛtānanda - https://www.wisdomlib.org/definition/amritananda) (XIII lub XIV wiek), a jej wyrafinowanie osiąga apogeum w uczonych dziełach Bhāskararāya (Bhāskararāya - https://www.wisdomlib.org/definition/bhaskararaya) (XVIII wiek). Śriwidja rozkwitała od Kaszmiru po Bengal i południowe Indie, pozostając do dziś wpływowym nurtem. Wyrzekając się antynomicznych lub „leworęcznych” kultur rytualnych, śriwidja zyskała akceptację w elitarnych, ortodoksyjnych kręgach, linii przedstawicieli Śaṅkarācārya z Śṛṅgerī (okręg Karnataka, dystrykt Chikkamagaluru) i Kanchipuram (Kāñcipuram (12°50'N; 79°42'E) z Tamilnadu https://www.wisdomlib.org/definition/kancipuram). Śriwidja przyjęła wpływowy system sześciu czakr jogi kundalini (kuṇḍalinī) w po raz pierwszy poświadczonym w tekście źródłowym kaula kultu Kubdźiki, o tytule *Kubjikāmata*. Ta joga jest dziś w rzeczywistości najlepiej znaną na Zachodzie, dzięki przekładowi tekstu śriwidji w czasach kolonialnych: rozdziału o jodze *Tattvacintmāmaṇi* skomponowanego przez Pūrṇānandagiri (filozof i pisarz zajmujący się śaktyzmem i tantryzmem, działał w latach 1526-1577 / XVI w.), a przetłumaczonego przez Johna Woodroffe (znanego pod pseudonimem „Arthur Avalon” 1865–1936), w jego dziele *The Serpent Power* (1918).[27]

Podobnie jak śajwasiddhanta rozwijała nowe pisma w południowych Indiach po XII wieku, nowy korpus zorientowany na boginie, czyli śaktyzm tantr kaula powstawał głównie we wschodnich Indiach („Wielki Bengal”). *Bṛhattantrasāra* pochodna z dzieła *Āgamavāgīśa*, czyli tantryczne podsumowanie skomponowane w XVII wieku w Bengalu, spogląda wstecz na duży kanon takich siaktyjskich tantr, z których zaskakująco niewiele należy do pierwszego tysiąclecia. Charakterystyczna dla tantr śaktyjskich z obszarów Bengalu jest ich synteza kultów Kali (Kālīkula) i Tripurasundarī (ze szkół Śrīkula lub Śrīvidyā), jak również, na przykład, włączanie bóstw z buddyzmu Wadżrajany takich jak Tara (Tārā). Przykładem takiego synkretyzmu są Daśa Mahawidje (Daśa Mahāvidyā - https://www.drikpanchang.com/hindu-goddesses/parvati/mahavidya/dasha-mahavidya.html), czyli popularny panteon dziesięciu tantrycznych bogiń, wywodzących się z tradycji siwaickiej, buddyjskiej,wisznuickiej i ludowej.[14:240–43; 28] Benglaski wisznuicki dewocjonalizm miał wpływ na bengalski tantryczny śaktyzm, co widać na przykład w przejmujących dewocyjnych pieśniach bengalskiego poety Ramprasad Sena (ur. 1718, zm. 1775). Śaktyzm był integralną częścią bengalskich społeczności braminów nie będących wisznuitami, a trend w elitarnych śaktyjskich kręgach w kierunku bramińskiego konformizmu jest już wyraźny w XII-wiecznym dziele *Śāradātilaka* autorstwa Lakşmaņadeśika, orissańskiego bramina.

Tantryczny wisznuizm

Przed rozkwitem siwaizmu w okresie po dynastii Guptów, we wczesnym średniowieczu (ok. VI-VII w.), dominującą indyjską tradycją był wisznuizm będąc dominującą tradycją teistyczną Indii. Żywa forma tantrycznego wisznuizmu znana jako pańćaratra (Pāñcarātra) rozwijała się równolegle z tantrycznymi

tradycjami siwaizmu i buddyzmu i została poświadczona w VII wieku.[29] Prawdopodobnie miało to korzenie w nietantrycznej wisznuickiej sekcie o takiej samej nazwie istniejącej wieki wcześniej (https://www.wisdomlib.org/definition/vaishnava#history). Podobnie jak śajwasiddhanta, wisznuicka pańćaratra jest dziś powszechnie uważana za hinduistyczną sektę świątynną z południowych Indii, ale jej najwcześniejsze źródła dotyczą bardziej prywatnych rytualnych praktyk niż publicznych świątyń, a tradycja ta była obecna we wczesnym średniowieczu tak daleko jak sięgał Kaszmir, Nepal i Kambodża [29]. Chociaż najbardziej ortodoksyjni postrzegali ją sceptycznie, pańćaratra, być może nawet wcześniej niż śajwasiddhanta, miała tendencję do umieszczania się w sposób nieopozycyjny wobec Wed i braminizmu.

Pańćaratra jest tradycją inicjacyjną opartą na autorytecie tekstów objawionych, zwanych zamiennie samhitami (*saṃhitā*), agamami (*āgama*) lub *tantrami*. Do najwcześniejszych (prawdopodobnie sprzed IX wieku) i najbardziej autorytatywnych ksiąg należą *Jayākhyasaṃhitā*, *Sātvatasaṃhitā*, oraz *Pauṣkarasaṃhitā*, czasami nazywane „trzema klejnotami". *Jayākhya* i nowo odkryte wczesne pisma, takie jak *Svāyambhuvapañcarātra* okazują się szczególnie bliskie wczesnym tantrom Siwy i w rzeczy samej są na różne sposoby im zadłużone. [14: 61–67] Praktyki wczesnej pańćaratry w dużej mierze odzwierciedlają praktyki tantrycznego siwaizmu, dzieląc w dużym stopniu wspólną składnię rytualną i techniczną terminologię, co zostało obszernie udokumentowane w pracy o tytule *Tāntrikābhidhānakośa*.[30] Poinicjacyjna praktyka skupia się na wewnętrznym czczeniu wisznuickich bóstw, a także na kulcie zewnętrznym z wykorzystaniem substratów takich jak mandale i obrazy religijne. Medytacyjne dyscypliny jogi są integralną częścią wczesnej pańćaratry, która, podobnie jak siwaicka Ścieżka Mantry - mantramarga, również naucza praktyk specjalnie dla sadhaków (*sādhaka* -

https://www.wisdomlib.org/definition/sadhaka), poszukujących okultystycznych mocy (*siddhi*).[31] W drugim tysiącleciu w południowych Indiach pańćaratra rozszerza korpus swoich pism o nowsze pisma, takie jak *Pādmasaṃhitā*, skupiając się na rytualnym życiu wisznuickich świątyń i religii obywatelskiej bardziej niż na prywatnych praktykach religijnych. Ostatnie badania podkreślają sekciarską różnorodność sekt pańćaratry w drugim tysiącleciu.[32]

Pańćaratra naucza kosmologii emanacjonizmu w oparciu o teorie sankhja, podobne do Drogi Mantr siwaizmu, ale z unikalnymi koncepcjami boskości Wisznu. Charakterystyczną jest jej teogonia czterokrotnych emanacji (*vyūha* – „podział") najwyższego bóstwa,
Wasudewa (Vāsudeva tj. Kryszna lub Wisznu):
Saṃkarṣaṇa (lub Balarama [Balarāma]),
Pradyumna,
Aniruddha,
i oczywiście forma *vyūha* Wasudewy (Vāsudeva), jak również różne niższe manifestacje, awatary (*vibhava*, tj. *avatāra*). Te bóstwa oraz szereg żeńskich *śakti*, szczególnie Śri (Śrī - https://www.wisdomlib.org/definition/shri) lub Lakṣmī, tworzą główne bóstwa pańćaratry. Teologia pańćaratry była wysoce wpływowa, jako że kształtuje ona śriwisznuizm (Śrīvaiṣṇavism) a tym samym wiśisztadwajtę (Viśiṣṭādvaita Vedānta) Ramanudży. Nauczyciel jego nauczyciela, Yamunācārya, w rzeczywistości napisał uduchowioną obronę statusu *agam* lub *tantr* pańćaratry jako pism świętych (*Āgamaprāmāṇya*). Pańćaratra wpłynęła również na bengalski wisznuizm, którego teologowie uznali jej *samhity* za autorytatywne i szeroko je cytowali, szczególnie w kwestiach rytualnych.[29:155]

Inne regionalne formy wisznuizmu rozwijały tradycje tantryczne, zwłaszcza wisznuizm sahadźija (Vaiṣṇava Sahajiyā - z „ortodoksyjnego" punktu widzenia jest ogólnie uważany za „ścieżkę lewostronną" - wamaczarę i „odstępczą") z wczesnonowożytnego Bengalu. Wisznuiccy sahadźijowie tworzą heterodoksyjny odpowiednik

wisznuizmu gaudija (Gauḍīya Vaiṣṇavism) ruchu założonego przez Ćajtanja Mahaprabhu na początku XVI wieku. Podczas gdy mainstreamowi wisznuici gaudija kultywowali pełne miłości oddanie dla Kryszny poprzez wielbienie i zbiorowe intonacje (*saṃkīrtana*), praktykujący sahadźiję starali się doświadczać ekstazy boskiego zjednoczenia Radhy i Kryszny (Rādhā & Kṛṣṇa) poprzez praktykę jogi seksualnej. Idee i praktyki sahadźija są wpływowe wśród bengalskich baulów, tantrycznej sekty, która czerpie nauki również z sufizmu.[33, 34]

Tantry medyczne i tantry Saura

W modelu objawienia mantramarga, gdzie twarze Sadasiwy emanują pięć strumieni pism, dwie z nich składają się z tekstów medycznych, czyli: *tantr Bhuta, Bhūtatantra* (zajmujących się szczególnie opętaniem przez ducha - doktryna duchów: to sanskrycki związek składający się z terminów *bhuta* - duch, chochlik i *tantra* (तन्त्र)) i *tantr Garudy Gāruḍatantra* (dotycząc zwłaszcza ukąszenia przez węże). Te, wraz z *tantrami Bala* (*Bālatantra* [*bāla* – niemowlę]), zajmującymi się magiczną ochroną i uzdrawianiem małych dzieci, stanowią główne gałęzie tantrycznej medycyny opartej na mantrze. Dzięki niedawnej monografii Michaela Sloubera[35], nasza wiedza o tych tradycjach znacznie się wzbogaciła - szczególnie o *tantrach Garudy*. Ich nazwa pochodzi od ich najwyższego bóstwa: boskiego orła Garudy (Garuḍa), który jest traktowany jako forma Siwy. Literatura ta, choć ukierunkowana na zdrowie i uzdrawianie, przedstawia kompletne systemy rytuałów tantrycznych i posiada wymiar soteriologiczny. Choć wczesne źródła kanoniczne wydają się zaginione, przetrwało kilka ważnych tekstów, takich jak *Kriyākālaguṇottara*, będąc streszczeniem wcześniejszych *tantr Bhuta*- i *Garuda*-. Co więcej, nauki tantr medycznych zostały włączone do wisznuickiej

pańćaratry, do źródeł buddyjskich, dżinijskich i innych tantr siwaistycznych, a także do różnych puran. (*Purāṇa* - https://www.wisdomlib.org/definition/purana) Tantryczne praktyki medyczne miały szeroki wpływ, a w niektórych przypadkach są stosowane do dziś[35].

Podczas gdy zachowało się niewiele z wczesnych tantr medycznych, nie zachowała się żadna z tantrycznego kultu solarnego bóstwa, Sūrya. Pochodne listy tytułów tekstów ujawniają, że kiedyś istniała znaczna liczba tantr („solarnych") Saura, a kult Sūrya cieszył się królewskim patronatem. Z tej literatury tantrycznej tylko *Saurasaṃhitā* wydaje się że przetrwło w rękopisie, którego krytyczne wydanie jest przygotowywane przez Diwakar Acharya. To dzieło naucza jednak synkretycznego kultu Sūrya jako formy Siwy i czerpie ze źródeł siwaistycznych.[14: 53–58]

Hatha joga i średniowieczne monastyczne zakony

Na początku drugiego tysiąclecia joga nabrała cielesnego charakteru. Pojawiły się nowe, skoncentrowane na ciele techniki celem długowieczności i duchowej doskonałości, takie jak trudne, nie siedzące *asany* (*āsana* - pozycja jogi) i *pranajamy* (*prāṇāyāma* - kontrola oddechu), z naciskiem na wstrzymywanie energii życiowej (*bindu*) poprzez celibat i jogiczne dyscypliny. Mając korzenie w tantrycznej jodze oraz poprzez *tapa* (*tapa* (तप) lub wyrzeczenia, są dwojakiego rodzaju: zewnętrzne i wewnętrzne; Sześć rodzajów wyrzeczeń zewnętrznych i sześć rodzajów wyrzeczeń wewnętrznych. Ciało jest przygotowane do znoszenia cierpienia (*parīṣah*) i praktykowania wyrzeczenia się przyjemności poprzez zewnętrzne *tapa* . Dusza zaczyna „lśnić" przez wewnętrzne

tapa), czyli formy umartwiania ciała. Techniki te przekształcały się w hatha jogę (Haṭhayoga), tzw. „jogę siłową"(termin *haṭha* (हठ) siła - https://www.wisdomlib.org/definition/hatha). Wczesna historia hatha jogi ma silne powiązania z buddyzmem: wyrażenie *hatha joga* po raz pierwszy pojawia się w kontekście buddyjskiej tantrycznej jogi, i najwcześniejszego zachowanego tekstu hatha jogi,[36] pochodzącego z XI w. o tytule *Amṛtasiddhi*, skomponowanego przez buddystę. [37] Hatha joga z łatwością przekraczała granice religijne; teksty na ten temat są autorstwa buddystów, siwaitów, wisznuitów a nawet sufich. Dzieła kaula, takie jak trzynastowieczna *Matsyendrasaṃhitā* szeroko wykorzystywały techniki *Haṭha*, a joga kundalini kaula stała się integralną częścią hatha jogi, co znajduje odzwierciedlenie w źródłach takich jak *Haṭhapradīpikā* (XV w.).[38]

Po XII wieku nowe zakony klasztorne w południowej Azji odegrały ważną rolę w kształtowaniu i rozwoju jogi. Należy do nich Nātha Sampradāya, siwaicki zakon o korzeniach tantrycznych kaula, który rozkwitał od XIII lub XIV wieku. Jego legendarnym guru, szczególnie dwóm, czyli Matsyendranatha i Gorakṣanātha, przypisuje się wiele nauk i tekstów hatha jogi, choć wydaje się, że sami nathowie nie zawsze nadawali priorytet fizycznym dyscyplinom.[39] Podobnie do bardziej ortodoksyjnych siwaitów daśanami (Śaiva Dasnāmī), którzy z czasem stopniowo w większości regionów przyćmiewali nathów, nathowie praktykują tantryczny rytuał i jogę śriwidja. Wisznuicki ascetyczny zakon Ramanandisampradaja (Vaiṣṇava Rāmānandī), który od około XV w. zajmuje poczesne miejsce w północnych Indiach, również włącza hatha jogę do swojej praktyki zorientowanej na oddanie. [40, 41] Zaangażowanie wisznuizmu w hatha jogę rozpoczęło się jednak znacznie wcześniej, ponieważ najwcześniejsza lista nie siedzących asan pochodzi ze źródła Vaikhānasa[42: 87-88], a wisznuizm stworzył dzieło o nazwie *Dattātreyayogaśāstra* (ok. XIII w.), bedąc jednym z najwcześniejszych tekstów hatha jogi.[42: xx–xi] Chociaż współczesna związana z

postawami ciała joga, zdystansowała się od wszystkiego, co tantryczne, a nawet od samej religii, wkład tantrycznych tradycji w jej rozwój jest znaczący.

Tantra we współczesnym świecie

Współczesne dziedzictwo tantrycznych indyjskich tradycji jest wielorakie. Zapewne hinduizm, jaki dziś znamy, ukształtował się poprzez syntezę tradycji wedyjskich i tantrycznych, z dodatkowymi czynnikami stymulującymi z wielu lokalnych i śramańskich tradycji. Współczesny hinduizm jako całość odszedł jednak od swoich tantrycznych korzeni - oczywiście w teologii i retoryce (bo samo słowo „tantra" przywołuje niesmaczne skojarzenia), ale także w kwestiach rytuałów i oddania. W XX wieku wszystkie tantryczne tradycje, z wyjątkiem tych najbardziej zgodnych z ortodoksją, straciły na znaczeniu lub popadły w złą reputację. Niemniej jednak, niektóre tradycyjne systemy tantryczne zachowują dziś wysoki status i obserwuje się ich odrodzenie, zwłaszcza Śriwidji, a być może także tak zwanego kaszmirskiego siwaizmu.

Kolonialny Bengal był tyglem, w którym tantryczne tradycje zetknęły się z nowoczesnością. Tantryczne sekty od samego początku zajmowały poczesne miejsce w bengalskim krajobrazie religijnym, rozciągając się na okres nowożytny i przecinając sekciarskie i klasowe granice. W epoce kolonialnej tantryczne pisma i rytuały nadal miały wysoki status wśród bengalskich braminów śaktyzmu, mimo że w kręgach reformatorskich tantra cieszyła się złą sławą. To właśnie ich tradycje zwróciły uwagę światowej anglojęzycznej publiczności na początku XX w. dzięki płodnym publikacjom „Arthura Avalona", pseudonimu literackiego brytyjskiego sędziego w Indiach, sir Johna Woodroffe`a i jego współpracownika, Atal Bihari Ghose. Ich książki, które do dziś są drukowane, bardziej niż jakiekolwiek inne teksty ukształtowały współczesną

znajomość na temat hinduskiej tantry w Indiach i poza nimi.[43: 134]

Wiele nowych ruchów religijnych indyjskiego pochodzenia odwoływało się do tantrycznych nauk lub starało się je ożywić, począwszy od początku XX wieku wraz z Misją Ramakryszny. Ten wpływowy zakon monastyczny został założony przez charyzmatycznego Swami Wiwekanandę (rzeczywiste nazwisko Narendranath Datta) ucznia Ramakryszny Paramahansa wiejskiego i świętego kapłana Kali. W przeciwieństwie do stowarzyszenia Brahmo Samadź (Brahmo Samaj), Misja Ramakryszny przyjęła pewne tradycyjne formy religijnej praktyki, obok wedantyjskiej teologii i misji społecznej służby. Związek Ramakryszny z praktyką tantryczną jest jednak ambiwalentny.[44] W okresie postkolonialnym kilku guru założyło transnarodowe, nowe ruchy religijne, które bardziej wyraźnie przyjęły Tantrę. Ci, których nauki koncentrują się głównie na tantrycznej jodze i którzy mają międzynarodowych zwolenników, to na przykład: Harbhajan Singh Yogi (założyciel 3HO - https://en.wikipedia.org/wiki/3HO), Swami Muktananda (inicjator siddha jogi - https://en.wikipedia.org/wiki/Siddha_Yoga), Shrii Shrii Ánandamúrti lub Prabhat Ranjan Sarkar (Ananda Marga - https://pl.wikipedia.org/wiki/Ananda_Marga) i Shri Mataji Nirmala Devi (Sahadźija joga - https://pl.wikipedia.org/wiki/Sahad%C5%BAa_joga). Podejmowano również nowatorskie próby filozoficznego podejścia do Tantry, zwłaszcza przez Aurobindo Ghose (1872-1950) i już wymienionego Shrii Shrii Anandamurti (1921-1989), z których obaj byli płodni i bardzo oryginalni. W przeciwieństwie do tego, Rajneesh/Osho (1931-90) rozwinął lukratywną globalną markę „neotantryzmu”, który był zdecydowanie hedonistyczny. Pozornie utrwalając antynomiczne wątki z tantry „leworęcznej”, jego neotantryzm jest w rzeczywistości „rodzajem postmodernistycznego pastiszu”[1: 235-43], jak wiele z duchowości new age. Synergia pomiędzy Tantrą a myślą new age, podobnie jak

Tantra i zachodni ezoteryzm, ma w rzeczywistości znacznie starsze korzenie, zapoczątkowane przez Towarzystwo Teozoficzne (tinyurl.com/y3ogkj93) pod koniec XIX wieku.[1:208]

KILKA TERMINÓW:

Abhinavagupta (osoba) - https://www.wisdomlib.org/definition/abhinavagupta
Anandamarga (zakon żebraków) - https://www.wisdomlib.org/definition/anamdamarga
Bhairava, Bhajrawa (bóstwo męskie) - https://www.wisdomlib.org/definition/bhairava
Bhairavī, Bhajrawi (bóstwo żeńskie) - https://www.wisdomlib.org/definition/bhairavi
Guru (mistrz - osoba/bóstwo/idea) - https://www.wisdomlib.org/definition/guru
Hinduizm – (wiele tradycji religijnych, które bardzo różnią się w praktyce, a także wiele różnych sekt i filozofii, ogólne określenie wszystkich form kultu, w których znalazła wyraz hinduska świadomość religijna) - https://www.wisdomlib.org/definition/hinduism
Kālī, Kali (bóstwo żeńskie) - https://www.wisdomlib.org/definition/kali
Kāpālikas, kapalikowie („nosiciele czaszek" tworzący trzecią grupę atimargi, obok paszupatów i lakulów (lākula - https://www.wisdomlib.org/definition/lakula)) - https://www.wisdomlib.org/definition/kapalika
Kaśmir Shaivism (kaszmirski siwaizm (tradycja)) - https://www.wisdomlib.org/definition/kashmir-shaivism
Kaula, kaula (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/kaula#hinduism-general
Kuṇḍalinī, kundalini (tradycja, skumulowana moc w ciele) - https://www.wisdomlib.org/definition/kundalini
Lakṣmī, Lakszmi (bogini) - https://www.wisdomlib.org/definition/lakshmi
Mātṛ, Mātṛka, matryka, (synonim matki (bogini, zestaw bogiń)) - https://www.wisdomlib.org/definition/matri
Mantrapīṭha (nurt tantry Bhajrawy) - https://www.wisdomlib.org/definition/mantrapitha
Pāñcarātra pl. pańćaratra (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/pancaratra
Pāśupatas pl. Paszupaci (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/pashupata
Pīṭha (siedzisko, św. miejsce, lub określenie klasy tantry np. mantrapitha, widjapitha etc.) - https://www.wisdomlib.org/definition/pitha
Pratyabhijñā, pratjabhidżnia (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/pratyabhijna
Sadāśiva, Sadasiwa (bóstwo) - https://www.wisdomlib.org/definition/sadashiva#shaivism
Śiva, Siwa (bóstwo/idea/tradycja aspekt męski) - https://www.wisdomlib.org/definition/shiva
Śāktatantras (tantry śaktyzmu) - https://www.wisdomlib.org/definition/shaktatantra
Śākta, Śakti (bogini/tradycja aspekt żeński) - https://www.wisdomlib.org/definition/shakta#shaktism
Śaiva Āgamas (agamy Siwy) - https://www.wisdomlib.org/definition/shaivagama
Śaiva Siddhānta, śajwasiddhanta (jedna z kilku tradycji zawartych w siwaizmie jako ustalony pogląd na doktrynę siwaizmu) - https://en.wikipedia.org/wiki/Shaiva_Siddhanta
Siddhānta, siddhanta (ustalony kanoniczny korpus) - https://www.wisdomlib.org/definition/siddhanta
Śaivism, siwaizm (tradycja) https://www.wisdomlib.org/definition/shaivism
Śrīvaiṣṇavism, śriwisznuizm (tradycja) - tinyurl.com/yxty6ohh
Śrīvidyā, śriwidja (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/shrividya
Trika, trika (tradycja) - https://www.wisdomlib.org/definition/trika
Vaiṣṇava Āgamas, wisznuickie agamy - https://www.wisdomlib.org/definition/vaishnavagama
Yoginī (jogini, adeptka lub odnosi się do klasy bóstw, aspekt żeński, l. poj.) - https://www.wisdomlib.org/definition/yogini
Yogin, (jogin, asceta, adept ścieżki, aspekt męski, l. poj.)
vāma (kobieta, bogini) - https://www.wisdomlib.org/definition/vama
vibhava (avatāra) (manifestacja, awatar)- https://www.wisdomlib.org/definition/avatara
Vāmācāra, wamaczara (tantry Ścieżki Lewostronnej, odrzucają konwencje społeczne i status quo, kwestionują religijne lub moralne dogmaty, przyjmują seksualność i włączają ją w rytuał) - https://www.wisdomlib.org/definition/vamacara
Vaiṣṇava Sahajiyā, wisznuizm sahadźija (tradycja) - https://en.wikipedia.org/wiki/Vaishnava-Sahajiya

Vidya (wiedza, gnoza) lub Jñāna (doktryna) - https://www.wisdomlib.org/definition/vidya
vidyāpīṭha, (tradycja nurt tantry Bhajrawy_ - https://www.wisdomlib.org/definition/vidyapitha

TŁUMACZENIE & REDAKCJA:

Waldemar Lis finalhappinessmail@gmail.com

NA PODSTAWIE ŹRÓDŁA:

Tantra (Overview)

autorstwa

Shaman Hatley shaman.hatley@umb.edu
(Associate Professor of Asian Studies and Religious Studies
Department of Asian Studies
University of Massachusetts Boston
100 Morrissey Boulevard
Boston MA 02125.

SYNONIMY:
tantryczne tradycje; tantryzm; agamy

DEFINICJA:
Tradycje i nauki religijne oparte na tekstach pism świętych znanych jako *tantry* lub *agamy*

BIBLIGRAFIA ORGINAŁU:

1. Urban, Hugh B. 2003. Tantra: *Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press.

2. Hatley, Shaman. 2010. “Tantric Śaivism in Early Medieval India: Recent Research and Future Directions.” *Religion Compass* 4, 10: pp. 615–28. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2010.00240.x
3. Padoux, André. 2017. *The Hindu Tantric World: An Overview*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
4. Hatley “What is a Yoginī? Towards a Polythetic Definition.” W ‘*Yogini’ in South Asia: Interdisciplinary Approaches*, pod redakcją István Keul, pp. 21–31. Routledge, 2013.
5. Gupta, Sanjukta, Jan Dirk Hoens, oraz Teun Goudriaan. 1979. *Hindu Tantrism*. Leiden; Köln: E.J. Brill.
6. Tribe, Anthony. 2000. “Mantranaya/Vajrayāna: tantric Buddhism in India.” W *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, pod redakcją Paul Williams i Anthony Tribe. London; New York: Routledge.
7. Hodge, Stephen. 2003. *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. New York; London: Routledge Curzon.
8. Brooks, Douglas Renfrew. 1999. *The Secret of Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*. 1st Indian edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
9. White, David Gordon (ed.). 2000. *Tantra in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. Davidson, Ronald. 2002. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
11. Flood, Gavin. 2006. *The Tantric Body: the Secret Tradition of Hindu Religion*. London: I.B. Tauris
12. Lopez, Donald S., Jr. 1996. *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
13. Goodall, Dominic, Harunaga Isaacson, Alexis Sanderson, i inni. 2015. *The Niśvāsatattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra*. Collection Indologie 128 / Early Tantra Series 1. Pondicherry: Institut français de Pondichéry / École française d'Extrême-Orient / Asien-Afrika Institut, Universität Hamburg.
14. Sanderson, Alexis. 2009. “The Śaiva Age.” W: *Genesis and Development of Tantrism*, pod redakcją Shingo Einoo, pp. 41–350. Institute of Oriental Culture Special Series, no. 23. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.
15. Sanderson, Alexis. 1988. “Śaivism and the Tantric Traditions.” W: *The World's Religions*, edited by S. Sutherland i inni., pp. 660–704. London: Routledge and Kegan Paul.
16. Acri, Andrea. “The Sanskrit-Old Javanese Tutur Literature From Bali. the Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia.” *Rivista Di Studi Sudasiatici* 1, no. 1 (2006): 107–37.
17. Goodall, Dominic (2004). *The Parākhyatantra*. *A Scripture of the Śaiva Siddhānta*. Collection Indologie, no. 98. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry/École française d'Extrême-Orient.
18. Sanderson, Alexis. 2007. “The Date of Sadyojyotis and Bṛhaspati.” *Cracow Indological Studies* 8 (2006 [issued in 2007]): pp. 39–91.

19. Goodall, Dominic. 1996. *Hindu Scriptures*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
20. Watson, Alex (2006). *The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments Against the Buddhist Doctrine of No-self*. Publications of the De Nobili Research Library, no. 32. Vienna: Sammlung de Nobili Institut für Südasien-, Tibet-, und Buddhismuskunde de Universität Wien.
21. Watson, Alex, Dominic Goodall, & S.L.P Anjaneya Sarma. 2013. *An Enquiry into the Nature of Liberation. Bhaṭṭarāmakaṇṭha's Paramokṣanirāsakārikāvṛtti, a commentary on Sadyojyotiḥ's refutation of twenty conceptions of the liberated state*. Pondicherry, IFP/EFEO.
22. Fisher, Elaine M. 2017. *Hindu Pluralism: Religion and the Public Sphere in Early Modern South India*. Oakland: University of California Press.
23. Isaacson, Harunaga, and Dominic Goodall. 2010. "Tantric Traditions." W *The Continuum Companion to Hindu Studies*, pod redakcją Jessica Frazier, pp. 122–37, Continuum, 2010.
24. Davis, Richard. 1991. *Ritual in an Oscillating Universe: Worshipping Śiva in Medieval India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
25. Sanderson, Alexis. 2014. "The Śaiva Literature." *Journal of Indological Studies (Kyoto)* 24: 1–113.
26. Ratié, Isabelle. 2010. "The Dreamer and the Yogin: on the Relationship Between Buddhist and Śaiva Idealisms." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73, no. 3: 437–78. doi:10.1017/S0041977X10000406.
27. Taylor, Kathleen (2001). *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. 'An Indian Soul in a European Body*'? Curzon Press, Richmond, Surrey.
28. Kinsley, David (1997). *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
29. Colas, Gérard (2010). "Vaiṣṇava Saṃhitās," pp. 153–67 w *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol 3, pod redakcją Knut A. Jacobsen, i inni. Leiden: Brill.
30. *Tāntrikābhidhānakośa. Dictionnaire des terms techniques de la littérature hindoue tantrique*. Volumes I–II (2000 & 2004) edited by Brunner, Hélène, Gerhard Oberhammer,
and André Padoux. Volume III (2013) pod redakcją Marion Rastelli & Dominic Goodall. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
31. Rastelli, Marion (2000). "The Religious Practice of the Sādhaka According to the Jay ā khyasamhit ā ." *Indo - Iranian Journal* 43, no. 4: 319–95. doi: 10.1163/000000000124994128.
32. Leach, Robert (2014). "The Three Jewels and the Formation of the Pāñcarātra Canon," w *Puṣpikā. Tracing Ancient India Through Texts and Traditions*, volume 2. Giovanni Ciotti, Alastair Gornall i Paolo Visigalli, wyd. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books, 115-145.
33. Dimock, Edward C. (1966). *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahajiyā cult of Bengal*. Przedruk, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

34. Sarbadhikary, Sukanya (2015). *The Place of Devotion: Siting and Experiencing Divinity in Bengal-Vaishnavism*. Oakland: University of California Press.
35. Slouber, Michael. 2017. *Early Tantric Medicine: Snakebite, Mantras, and Healing in the Gāruḍa Tantras*. New York: Oxford University Press.
36. Birch, Jason (2011). "The Meaning of Haṭha In Early Haṭhayoga." *Journal of the American Oriental Society* 131, 4: 527–54.
37. Mallinson, James. "The Amṛtasiddhi: Haṭhayoga's Tantric Buddhist Source Text," w *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis Sanderson*, pod red. Dominic Goodall, Shaman Hatley, Harunaga Isaacson, & Srilata Raman.
38. Mallinson, James (2011). "Haṭha Yoga," pp. 770–781 in *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol 3, pod redakcją Knut A. Jacobsen, i inni. Leiden: Brill.
39. Mallinson, James (2011). "Nātha Sampradāya," pp. 407–28 w *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Vol 3*, pod redakcją Knut A. Jacobsen, i inni. Leiden: Brill.
40. Mallinson, James (2005). "Rāmānanda Tyāgīs and and Haṭhayoga." *Journal of Vaiṣṇava Studies* 14, 1: 107-21.
41. Lamb, Ramdas (2012). "Yogic Powers and the Rāmānanda Sampradāy," pp. 427–457 w *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, pod redakcją Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill.
42. Mallinson, James and Mark Singleton (2017). *The Roots of Yoga*. Penguin Classics (Penguin Random House UK).
43. Taylor, Kathleen (2001). *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. 'An Indian Soul in a European Body'*? Curzon Press, Richmond, Surrey.
44. Kripal, Jeffrey J. (1998). *Kali's Child: the mystical and the erotic in the life and teachings of Ramakrishna*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.

DODATKOWE ODNIESIENIA. WYJAŚNIENIA:

O mudrze khećari i pierwotnym obliczu hathajogi - Dagmara Wasilewska
Zagadnienie struktury ciała mistycznego w wisznuizmie sahadźija - Robert Czyżykowski
JOGA w kontekstach kulturowych - Anna Gomóła i Kamila Gęsikowska
Dokąd idziesz? Przewodnik podróży duchowej - Swami Muktananda